

tados con la moderación que debe implicar la sobria búsqueda de la verdad. Esta objetividad y realismo se dejan ver en Stern, profesor de alemán de la Universidad de Londres, cuando habla de la empresa que supone el estudio de la obra de Nietzsche, labor que, dice, debe hacerse "con la idea de encontrar lo que los seres humanos pueden hacer, qué posibilidades tiene el hombre, y qué es capaz de crear y comprender partiendo de sí mismo" (p. 271). De esta manera deja claro que no puede iniciarse una empresa de este tipo con la intención de encontrar la panacea.

Con esta obra, Magee intenta salvar las lagunas que, él dice, tienen la mayoría de los anglosajones, quienes conocen a los grandes filósofos, pero no saben en qué se basa su fama. Dice Magee que son famosos porque "su obra forma parte de los fundamentos de la cultura y civilización occidental". Y de la pregunta por el "cómo" ocurre esto, es de lo que el libro intenta ser principio de respuesta. Muy acorde con esto, dice Burnyeat hablando de Platón: "Una respuesta no sirve de nada a menos que sea el resultado de nuestro propio pensamiento" (p. 20). Y ésto es precisamente lo que *Los grandes filósofos* intenta provocar en el lector: una respuesta que sea el resultado de su propio pensar.

María José Junquera Merino.

MORAVIA, S.: *L'enigma della mente. Il "Mind-Body Problem" nel pensiero contemporaneo*, Laterza & Gigli, Roma-Bari, 21988. (1ª Ed., 1986), 326 págs.

¿Qué es lo mental? ¿Cómo caracterizarlo? ¿Quién se ocupa de su estudio? ¿Existe en el hombre algo distinto de su realidad física que sea característico suyo y distinguible de su realidad corporal? Estos problemas, presentes ya desde el inicio del pensamiento occidental hasta nuestros días, son abordados por el autor, aunque vistos desde la perspectiva de la historia reciente acerca del tema. El debate aquí planteado, como señala Moravia, ha constituido un capítulo importante de la historia intelectual de nuestro tiempo. Es un problema que trasciende el campo de la relación psicofísica y que ha dado lugar a posturas tales como el dualismo, el epifenomenalismo, la teoría de la identidad, el emergentismo, el funcionalismo, etc., que, a su vez, han tenido distintas versiones que han originado momentos de confusión y de estancamiento. Moravia se cuestiona si merece la pena en estos momentos plantearse siquiera el problema, máxime cuando nos encontramos en una época en la que la neurociencia ha realizado grandes progresos y no parece tener mucho sentido hablar de algo como lo mental cuya existencia no se sabría muy bien en qué consiste. Ahora bien, el autor acude a la evidencia de que se han realizado y se están realizando muchas investigaciones acerca de lo mental desde la psicofisiología que han tenido implicaciones de otra índole como epistemológicas, ontológicas, psicoantropológicas, decisivas. En el problema mente-cuerpo están implicados asuntos tan importantes como el saber en general y el tema del hombre y del sujeto con los consiguientes efectos que conlleva y que, en síntesis, por lo que respecta al problema que nos ocupa, se resumirían diciendo que si se pude explicar todo desde un saber fiscalista,

¿qué sentido tendría hablar de un saber autónomo respecto a la estructura de las ciencias físicas? El problema mente-cuerpo se enmarca hoy en un esquema teórico-antropológico, cuyas implicaciones no pueden dejarnos indiferentes. El autor es consciente y plantea el problema de cómo en la filosofía contemporánea de la mente se está haciendo hincapié bien en la defensa de posiciones personalistas o subjetivas, con incidencia en conceptos como intencionalidad, persona y conciencia, e igualmente de posiciones materialistas. La tesis del autor consiste en afirmar que el rechazo de las posiciones materialistas, dualistas o espiritualistas parcialmente consideradas, no implica la aceptación de las posturas opuestas. Moravia no acepta ninguna de esas teorías vistas unilateralmente y orienta su punto de vista en el sentido de estudiar al hombre, no tanto desde la perspectiva material o espiritual o ambas, cuanto teniendo en cuenta los aspectos culturales y las producciones meta-naturales, artificiales y simbólicas del hombre, y coincide, a este respecto, con Putnam en que una actitud cientifista en el problema mente-cuerpo es una tendencia intelectualmente peligrosa y, de acuerdo con Feigl, proclama que no se puede hacer una fisicalización integral de lo humano. Moravia sitúa, pues, el tratamiento del problema en un horizonte neohistoricista e intenta repensarlo en el presente a través de una reconstrucción racional que él mismo reconoce que ha sido subjetiva porque obvia algunas posiciones (como el neo-dualismo de Popper-Eccles) y atribuye especial relieve a posturas personalógicas del estilo de Grene y Dreyfus. No obstante, este carácter subjetivo no pretende ser arbitrario; el autor arqueologiza y hace emerger la historia a través de una serie de

etapas que en su conjunto constituyen el sentido del problema mente-cuerpo y del debate acerca del mismo.

En esta reflexión sobre el problema mente-cuerpo desde las posiciones contemporáneas al respecto para descubrir el sentido de las principales tesis sobre la filosofía del pensamiento de quien considera que es el principal fundador de la reconstrucción de la problemática, H. Feigl, quien ha planteado el problema desde perspectivas científicas, epistemológicas y ontológicas, y en diálogo con las principales posiciones como el neo-positivismo, el realismo, el materialismo, etc. La tesis inicial de Feigl, en consonancia con el optimismo científico, es declarar que no hay ningún ámbito de realidad inaccesible al método científico y a la investigación racional-cognitiva, afectando, por consiguiente, también, al ámbito humano. El ataque de Feigl es eliminacionista y reduccionista, porque, en su opinión, lo mental ni es subjetivo, ni privado, ni no-especial, ni cualitativo, ni teleológico, ni holístico, ni emergente, etc. No obstante, a Moravia le interesa insistir finalmente en la autocritica que el propio Feigl se hace, sobre todo en lo referente al lenguaje fenoménico al que ahora le otorga un valor y una dimensión cognitiva, con la consiguiente distinción entre conceptos fenoménicos y físicos, abandonando la teoría de la identidad, aunque sin caer en la proclama de la autonomía de lo mental, porque lo que pretende es "sustituir" los conceptos psicofenomenicos por otros más precisos sacados de la neurofisiología y de la microfísica, con lo cual se adhiere al fisicalismo.

El denominador común de la escuela australiana (Place, Smart, Armstrong), que expone a continua-

ción, es el mantenimiento de tesis materialista-monistas. En efecto, para Place todo el universo de experiencias fenoménicas debe ser reconducido a una infraestructura neurofisiológica y a una perspectiva fisicalista del lenguaje para naturalizar y objetivar aquellas experiencias y sus expresiones lingüísticas. Así pues, frente a lo que él llamaría la falacia fenomenológica opondría la alternativa realista-fisicalista. En la misma dirección, Smart proclama el carácter mecanicista del hombre como ser pensante y actuante y, por tanto, el materialismo sería el fundamento de su concepción del problema mente-cuerpo. Armstrong, si cabe, es todavía más rotundo al afirmar que en el universo no existe nada más que entes reconocidos por la física a la que se otorga el papel de verdadera y única ciencia, y el hombre, como ser natural que es, está sometido todo él a los mismos procesos de indagación y a las mismas leyes que cualquier otro objeto físico.

Dedica menos extensión e intensidad a la teoría de la identidad, cuyo objetivo no es tanto la identificación de lo mental con lo corpóreo cuanto la reducción/fisicalización de lo mental, objetivos contiguos, pero no coincidentes.

El materialismo eliminativo de Rorty ocupa una amplia extensión a través del estudio que hace sobre la *disappearance theory*. Para Rorty no se trata de identificar lo mental y lo corpóreo, sino de eliminar lo mental, y no se puede hacer un discurso ontológico acerca del problema mente-cuerpo, ya que la mente no es algo que se pueda identificar con una cosa y, por tanto, defiende la "desaparición" de los predicados mentales dada la superioridad explicativa de la teoría neurológica, por eso, a su juicio, triunfará el vocabulario ma-

terialista sobre los demás. Su posición es, pues, antimentalista y antipsicológica.

El funcionalismo tanto de Putnam como de Foder lo presenta como una teoría innovadora respecto a la de la identidad, ya que Putnam distingue entre un ente y su comportamiento, y así como aquél puede ser una cosa física, éste puede implicar la existencia o referencia a otra cosa distinta de la física (valores, reglas, símbolos). Con Foder mantiene la autonomía de la psicología, de lo mental, y la irreducibilidad de lo mental a lo físico, es decir, los eventos mentales no son neurocerebrales, son simplemente estados funcionales o fenómenos funcionales, que carecen de "naturaleza", siendo éste, para Rorty, el gran hallazgo de los funcionalistas. Para Moravia, esto implica pasar de la concepción a la mente como "res" a una interpretación que no es más ontológica y que abre a una concepción pluralista de los modos de ser de lo mental.

Si los funcionalistas distinguían entre ente y comportamiento, Kim y Davidson, representantes de la *Event theory* y del "monismo anómalo", distinguen entre ente y propiedad. La mente es, en este caso, una propiedad, un evento. Moravia valora positivamente el paso que se produce en Kim de al teoría de la identidad entre lo físico y lo mental a la teoría de la correlación entre propiedades. Y si lo mental es un evento, como dice Davidson, ello implica posturas antirrealistas y antiontológicas, y alude a un referente menos consistente y, sobre todo, más individual, diversificado e imprevisible. Esto viene a significar que Davidson aboga por una concepción no sustancialista de lo mental, pero sí por una concepción autonomista respecto de lo físico, porque contribuiría

a valorar los aspectos no mecánicos en el obrar y, por tanto, a salvaguardar la imagen del hombre como sujeto libre y agente.

Otra etapa de la historia reciente del pensamiento de la que se ocupa Moravia en esta obra es la perspectiva lingüística, según la cual si lo mental no es más que una palabra, se produce un proceso igualmente de deontologización, al tiempo que lo mental deja de ser una "res", una función, una propiedad, un evento, y no se puede reducir a correlatos fisicalizables; entre lo mental y lo corpóreo existiría, como decía Davidson, una diferencia categorial.

Moravia deja para los dos últimos capítulos el tratamiento del problema desde una consideración de la mente vista bien sea como modo de la experiencia subjetiva, como sujeto y como ser-en-el-mundo. Polemiza con dos posiciones opuestas: aquella que hace radicar lo mental en el hombre, de modo que la filosofía de lo mental sea la filosofía de lo humano, y aquella otra que adopta la posición antimentalista, al estilo de Rorty, reafirmando la inconsistencia de lo mental y de su ciencia específica, tratando de buscar un *tertium quid* entre la neurofisiología y la psicología. Su posición, al hilo de las teorías subjetivo-culturales de las experiencias mentales, es constatar que existen entes distintos a como existen las cosas del mundo físico-natural, y que son tan reales, aunque de otro orden, como los fenómenos físicos, carecen de especialidad, de dimensión, no son mensurables, son, por el contrario, modos de ser de un sujeto, experiencias subjetivas a las que no le son ajenas figuras y contenidos difinibles como cultura, que actúan como contexto, en función del cual cualquier estado o evento mental es interpretado de un modo determi-

nado. Así, para Grene, la existencia de lo mental está hecha de instituciones sociales y políticas, lenguajes, formas artísticas, rituales, etc. Lo mental es lo humano, pero lo humano en el mundo, como ser-en-el-mundo. Lo mental radica en la subjetividad, en la intencionalidad, en la individualidad, en la totalidad, en la conciencia, como dice Nagel. Para Margolis, la intencionalidad es la propiedad por excelencia del hombre en cuanto ser mental. Esta postura mentalista considera que las características del universo sensitivo-intelectivo y consciente del hombre configuran una dimensión del mismo autónoma y diversa respecto a la corporeidad. Quizás el vicio, dice Moravia, haya estado en insistir demasiado en la autonomía de lo mental, porque hace caer en posiciones psicologistas cuando sería preferible mantener una actitud de convivencia con el corpóreo. El autor, en un momento de su discurso, se pregunta de qué habla lo mental o el lenguaje psicológico y su respuesta es que habla del hombre, pero no de un hombre-máquina, sino de un hombre-persona, y aunque la neurociencia y la biociencia son insustituibles para el estudio del hombre, cree que el hombre es también persona y se manifiesta como tal, como existencia, subjetividad y cultura. La persona se convierte así en el tema central de la filosofía de la mente. Para Grene, en el concepto de persona existe una interpretación del ser humano como sujeto consciente, cultural y socialmente determinado.

Esta introducción del hombre-persona tiene como virtud oponerse a lo que se llama Moravia el horror a un panmecanicismo universal. Finalmente, pues, Moravia, siguiendo las tesis mentalistas y psicológicas, opta por concebir lo mental como lo



que constituye la dimensión de nuestra irreductible subjetividad, es un modo de ser del yo, el modo de la subjetividad. Moravia defiende que la psicología entre dentro de las ciencias.

En síntesis, estamos ante un tema controvertido, tratado intencionadamente desde un punto de vista polémico y que va a dar lugar, por tanto, a discusiones sin duda interesantes, porque en la obra se recogen, de forma exhaustiva, las principales aportaciones que, desde la filosofía contemporánea de la mente, se han ofrecido como solución al problema, sin que se pueda decir, por el momento, que ninguna de ellas sea demostrablemente verdadera. El lector de la obra encontrará con una gran riqueza informativa de las posiciones más opuestas al respecto, aunque finalmente el autor se inclina por situar lo mental en el ámbito de lo humano desde una dimensión subjetiva para evitar lo que él llama un panmecanicismo.

Jesús Martínez Velasco

QUINE, W.V.: *Quiddities. An Intermittently Philosophical Dictionary*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1987. 249 págs.

Fue el profesor Angel d'Ors quien me sugirió el curioso parentesco entre el *Diccionario filosófico intermitente* del más conocido filósofo americano y el *Léxico filosófico* de nuestro compatriota Millán-Puelles. En ambos libros, sus autores, a la vuelta de los años, escriben de lo que les gusta: Millán-Puelles de metafísica y de teología natural, y Quine de lógica, filosofía de la matemática,

semántica y filosofía del lenguaje, pero también de muchos otros temas "más humildes" que le atraen particularmente, curiosidades lexicográficas y filológicas (origen de los alfabetos, parentescos de palabras, etimologías, pronunciación del latín, etc.) o algunos apuntes éticos: altruismo, tolerancia, que aportan luz sobre los variados intereses de W.V. Quine.

En total, Quine reúne en su diccionario 83 voces ordenadas alfabéticamente, desde "*Alphabet*" hasta "*Zero*" (sólo dos de ellas –"Creación" y "Libertad"– coinciden con las 57 de Millán-Puelles). No figuran en la selección muchas voces "clásicas" de la obra quineana (indeterminación de la traducción, sinonimia, etc.), pero dedicar festivamente su atención a la moralidad del juego ("*Gamling*") o a las consecuencias de las diferencias de longitud y latitud en los habitantes de los diversos husos horarios del planeta ("*Longitude and Latitude*"): "Piénsese en España: su longitud es la de Inglaterra, pero su horario de verano es el habitual de Leningrado, Turquía y Egipto. Esto ayuda a dar razón de las tardías horas de cenar en España: las diez en España son de hecho las ocho solares" (p. 122).

La extensión de cada una de las voces oscila entre una y cuatro páginas. "Poca gente, además de Mr. Quine –se decía en *The Economist* al saludar la aparición de este libro (14.XI.87)– podría escribir un ensayo sensato e informativo sobre "Cosas" en dos páginas y media". Esta afirmación es excesivamente halagadora, pero alude al interés de la mayor parte de las voces. Pueden resultar más áridas las de contenido lexicográfico, en las que muestra Quine su profuso manejo de muchas lenguas contemporáneas, incluido el